Introducción.

La siguiente es una traducción del libro de R.J Matava “Causalidad Divina y Libre Elección Humana, Domingo Bañez, Premoción Física y la Controversia de Auxiliis revisitada”. Editorial Brill, 2016.

En la sección 1 se explica la diferencia entre los sentidos compuesto y dividido, que son esenciales para entender un aspecto clave si el hombre puede operar de forma verdaderamente libre bajo el influjo de la gracia.

En la sección 2 se detalla la posición de Bañez con respecto al sentido compuesto y diviso, y se muestra cómo su posición parece estar en conflicto con el canon 4 del Concilio de Trento.

En la sección 3 traduzco una parte relevante de la conclusión de este capítulo en el libro de Matava.

1. Los sentidos compuesto y dividido de una proposición condicional: modalidad *de dicto* y *de re*

Para explicar cómo las elecciones libres de las criaturas, conocidas de antemano y predeterminadas por Dios, siguen siendo genuinamente libres, Báñez apela a la distinción entre los **sentidos compuesto y dividido** de una proposición condicional. Esta distinción entre *sensus compositus* y *sensus divisus* corresponde a la distinción entre la **necesidad de la consecuencia** (*necessitas consequentiae*) y la **necesidad del consecuente** (*necessitas consequentis*), así como a la distinción entre **necesidad *de dicto*** y **necesidad *de re***[1]. Estas distinciones, básicamente equivalentes, fueron centrales en la **Controversia de Auxiliis**. La forma en que se interpretaba esta distinción difería entre los dominicos y los jesuitas, y la solidez de la posición de Báñez dependía de la validez de su interpretación.

Según Báñez, la libertad (la indiferencia activa) solo se aplica en el **sentido dividido**, no en el compuesto. Es decir, la voluntad puede estar necesitada condicionalmente y seguir

[1] La necesidad en el sentido compuesto (necesidad de la consecuencia, o necesidad de dicto) también se denomina a veces, según diversos autores y contextos, como “necesidad condicional”, “necesidad de suposición”, “necesidad hipotética”, “necesidad secundum quid”, “necesidad de infalibilidad” o “necesidad de inmutabilidad”. Para una discusión sobre la equivalencia de estos términos, con referencias a Báñez, Tomás de Aquino y otros, véase Álvarez, De auxiliis III, dist. 25, §§2–18 (248a y siguientes), especialmente §§2 y 14 (248a, 254b).

Public

siendo libre. Para que haya libertad, se requiere que la voluntad no esté necesitada **en el sentido dividido**. Pero ¿qué significa esto exactamente?

Un lugar común para esta distinción entre necesidad absoluta y condicional es *ST* I q. 19 a. 3[2]. En este artículo, Tomás de Aquino aborda la cuestión de si Dios necesariamente quiere todo lo que quiere. Tomás explica que Dios necesariamente quiere su propia bondad, porque esta es el objeto propio de la voluntad divina. Sin embargo, Dios también quiere otras cosas como medio para manifestar su bondad. Estas no las quiere con necesidad absoluta, porque quien quiere el fin no necesariamente quiere los medios que conducen a él, a menos que el fin no pueda obtenerse sin emplear tales medios. Por ejemplo, quien quiere cruzar el mar (antes de la invención del avión) necesariamente quiere tomar un barco, y quien desea mantenerse con vida quiere comer. Pero quien quiere montar a caballo en un viaje que podría hacerse a pie no necesariamente quiere ir a caballo, ya que el fin puede alcanzarse por medios alternativos. Del mismo modo, Dios quiere cosas distintas de sí mismo por causa de su bondad, pero no por necesidad, porque la bondad de Dios es perfecta y existiría incluso si no creara ni sostuviera nada.

Así, Dios no está obligado a querer cosas distintas de sí mismo por ningún tipo de necesidad natural. Pero, de hecho, sí quiere otras cosas. Además, la voluntad divina es inmutable. Dado el hecho de que Dios quiere una realidad contingente mediante un decreto eterno e infalible, esa realidad se da por **necesidad de suposición**, pero no con necesidad absoluta, ya que Dios no tenía por qué haber creado nada.

La diferencia entre necesidad absoluta y condicional se expresa mediante la distinción entre interpretar una proposición en sus **sentidos compuesto y dividido**. Tomás explica esta distinción al tratar sobre la **ciencia divina** en *ST* I q. 14 a. 13. Su explicación responde a una objeción:

> "[T]odo lo conocido por Dios debe necesariamente ser, porque incluso lo que nosotros conocemos debe necesariamente ser; y, por supuesto, el conocimiento de Dios es mucho más cierto que el nuestro. Pero ninguna cosa futura contingente debe necesariamente ser. Por lo tanto, ninguna cosa futura contingente es conocida por Dios[3]."

Lo que se conoce debe necesariamente ser, porque el conocimiento como tal es de la verdad, y la verdad es la correspondencia entre el pensamiento y la realidad pensada[4]. Como sostiene Tomás: "La verdad es la adecuación entre el intelecto y la cosa[5]." Dicho

[2] Ver también QDV q. 23 a. 4; SCG I c. 83.
[3] ST I q. 14 a. 13 obj. 3.
[4] Ver ST I q. 16 a. 1 c.; cf. QDV q. 1 a. 1.
[5] ST I q. 16 a. 1 c: "veritas est adaequatio rei et intellectus."

Public

negativamente, sería imposible conocer x si x no fuera el caso. La esencia del argumento del objetor es esta: si una contingencia futura fuera conocida por Dios, su contingencia quedaría eliminada. Por lo tanto, es imposible que Dios conozca contingencias futuras.

En respuesta, Tomás distingue entre los **sentidos compuesto y dividido** de la afirmación: "Todo lo conocido por Dios debe necesariamente ser." Tomado en *sensu composito*, el consecuente "x debe necesariamente ser" se da con **necesidad de suposición**: la necesidad de este consecuente se da bajo la condición de que su antecedente, "x es conocido por Dios", también se dé. En el sentido compuesto, entonces, la oración se entiende como un todo que abarca tanto el antecedente como el consecuente, y la necesidad del consecuente es función del antecedente. Así, la necesidad del consecuente en este caso se describe mejor como **necesidad de la consecuencia**, no como necesidad del consecuente. La necesidad es del seguimiento, no de lo que se sigue. En otras palabras, la necesidad en cuestión es una **necesidad *de dicto***: una necesidad que proviene del enunciado (*dictum*) como un todo, no del modo inherente u ontológico de la realidad señalada por el consecuente. Este tipo de necesidad también se llama "necesidad lógica", porque proviene de la relación de ideas expresadas en la proposición (la relación de las partes en el todo), pero no es una necesidad ontológica intrínseca de las partes consideradas aisladamente.

Por otro lado, al entender la proposición en *sensu diviso*, el consecuente "x debe necesariamente ser" (donde x representa una realidad distinta de Dios) no se da necesariamente. Es decir, si el antecedente no se supone, el consecuente no se da por sí mismo. Si lo hiciera, su necesidad se llamaría "necesidad del consecuente", o necesidad ontológica, o necesidad *de re*. En el sentido dividido, entonces, el consecuente se considera por separado del antecedente.

Entre los expositores contemporáneos de los sentidos compuesto y dividido, **Anthony Kenny** propone un ejemplo útil para ilustrar la distinción[6]. Nos pide considerar la siguiente proposición:

(1) Si hay una universidad en Oxford, entonces necesariamente hay una universidad en Oxford.

[6] Véase Anthony Kenny, "Divine Foreknowledge and Human Freedom", en Aquinas: A Collection of Critical Essays, editado por Anthony Kenny (Londres: Macmillan, 1969), pp. 258–260. Las proposiciones que presento aquí están citadas directamente de Kenny (p. 259), aunque no he utilizado comillas adicionales en el texto anterior para evitar oscurecer el argumento de Kenny (ya que su propio texto incluye comillas). Mi explicación del ejemplo también está inspirada en la explicación de Kenny.

Public

Esta proposición puede entenderse de dos maneras crucialmente diferentes. Interpretando (1) en el **sentido compuesto**, sería equivalente a:

(2) "Si hay una universidad en Oxford, entonces hay una universidad en Oxford" es una verdad necesaria.

Obviamente, (2) es verdadero porque afirma la necesidad de la verdad de una tautología. Que haya o no una universidad en Oxford no afecta el valor de verdad de (2). Este tipo de necesidad es lógica: se aplica al enunciado como un todo, que comprende tanto el antecedente como el consecuente. Es la **consecuencia**, no el **consecuente**, lo que es necesario.

Sin embargo, podríamos interpretar (1) de otra manera. Entendiéndolo en el **sentido dividido**, (1) sería equivalente a:

(3) Si hay una universidad en Oxford, entonces "hay una universidad en Oxford" es una verdad necesaria.

A diferencia de (2), (3) afirma la necesidad del consecuente, y (3) es falso porque es posible que no haya una universidad en Oxford (es decir, no es ontológicamente necesario—la existencia de una universidad en Oxford no se da por lo que esa realidad es). Esto se evidencia en el hecho de que la Universidad de Oxford no siempre ha existido. Por lo tanto, el hecho de que haya una universidad en Oxford no establece la verdad necesaria de una proposición que señala ese estado de cosas. En otras palabras, aunque es cierto que todo lo que es, mientras es, debe ser, no es cierto que todo lo que existe, exista por necesidad absoluta.

Tomás aplica esta distinción respecto a la **ciencia y voluntad divina**. Dado que Dios conoce algo distinto de sí mismo, es cierto que lo que conoce debe ser. Pero no es cierto que la cosa conocida, en sí misma, deba ser[7]. De manera similar, dado que Dios quiere algo, debe necesariamente quererlo con **necesidad de suposición**, ya que Dios es eterno

[7] Aquí es importante distinguir entre la existencia intencional y "prevolicional" de una cosa—en nuestro modo discursivo de pensar—en el intelecto divino, y su existencia real, producida ("postvolicionalmente", nuevamente hablando discursivamente) por el decreto divino. Dios conoce todas las posibilidades al conocerse a sí mismo, y se conoce a sí mismo con necesidad absoluta, pero no conoce las demás cosas tal como existen en sí mismas con necesidad absoluta, sino más bien con necesidad de suposición. De ahí la distinción entre la scientia simplicis intelligentiae y la scientia visionis: el conocimiento de visión de Dios presupone su acto de voluntad, y así, aunque Dios conoce con necesidad absoluta todas las cosas por su scientia simplicis intelligentiae, dado que no quiere todas las cosas con necesidad absoluta al querer su propia bondad, entonces lo que Dios conoce por su scientia visionis lo conoce con necesidad de suposición; es decir, lo conoce bajo la condición de que ha decretado que eso se dé. Véase ST I q. 19 a. 3 ad 6; q. 14 a. 8 c.

Public

e inmutable[8]. Pero esto no implica que Dios lo quiera necesariamente (eliminando así la contingencia de su querer). Por extensión, si Dios quiere algo contingentemente, lo que quiere se da necesariamente por la **indefectibilidad de la voluntad divina**, pero esta indefectibilidad no elimina la contingencia de lo querido. Hay una contingencia en el querer de Dios, por un lado, y una contingencia en lo querido, por otro. Así, así como Tomás puede decir "todo lo conocido por Dios debe necesariamente ser", también puede decir "todo lo querido por Dios debe necesariamente ser". Pero lo que debe ser bajo la condición de que Dios lo conozca o lo quiera **no tiene que ser necesariamente de forma absoluta**.

A partir de esta aclaración, es posible ver cómo Báñez puede sostener que la voluntad está determinada en su acto de elegir, pero que aún podría haber elegido otra cosa en el momento de la elección. Porque la voluntad está necesitada **en *sensu composito*** en el mismo momento de su acto, pero sigue siendo libre **en *sensu diviso***—es decir, mientras está en acto, la voluntad debe estar en acto del modo en que lo está, pero sin embargo podría haber hecho otra cosa distinta de lo que de hecho hace. También se hace evidente cómo Báñez puede sostener que la voluntad puede ser determinada por Dios y seguir siendo libre: si Dios quiere que Pedro realice la acción A, entonces, en el **sentido compuesto**, Pedro necesariamente realiza la acción A. Pero en el **sentido dividido**, Pedro (y el acto de Pedro de hacer A) sigue siendo libre. La voluntad divina no impone necesidad sobre la voluntad libre de la criatura en el sentido dividido. Dado que la libertad, según Báñez, solo requiere que la voluntad sea libre en el sentido dividido, las acciones humanas determinadas por Dios siguen siendo libres. De hecho, según Báñez, todo es necesario con respecto a la voluntad divina. La contingencia de las realidades contingentes no se habla con respecto a la causalidad divina, sino con respecto a las causas creadas, que son defectibles en sus operaciones.

También es importante notar que, según la concepción de Báñez sobre el movimiento de la voluntad humana por parte de Dios, el antecedente supuesto cuando se considera el acto de elección en ***sensu composito*** no es solo el acto mismo de elegir (si Pedro realiza la acción A, entonces necesariamente Pedro realiza la acción A), ni siquiera la voluntad divina (si Dios quiere que Pedro realice la acción A, entonces necesariamente Pedro realiza la acción A), sino una **premoción física** (si hay una premoción física para que Pedro realice la acción A, entonces necesariamente Pedro realiza la acción A). Cabe recordar que las premociones físicas son distintas tanto de Dios (o de la voluntad divina) como del acto libre de la criatura que Dios quiere.

[8] See ST I q. 19 a. 3 c., ad. 1; a. 8 ad. 1.

Public

A la luz de las consideraciones anteriores, nos queda la siguiente comprensión compuesta del concepto de libertad según Báñez: La elección libre es aquella facultad activa del intelecto y la voluntad que, con todos los antecedentes temporales para actuar ya dados, es capaz **en el sentido dividido** de actuar o no actuar, o de actuar de una manera u otra. La libertad **no implica indiferencia en el sentido compuesto**.

2. La raíz del problema: Dios predetermina todas las acciones humanas

Hasta ahora he mostrado que Molina se opone a la idea de que Dios ordena medios per se eficaces para dirigir a las personas hacia su fin. Tal concepción de los medios per se eficaces implica que la conversión o no conversión de una persona es resultado de la eficacia de los medios que Dios proporciona, haciendo que dicha conversión o no conversión dependa unilateralmente de Dios. En el caso de la no conversión o del pecado, la acción mala de una persona es el resultado necesario tanto de la decisión de Dios de no conceder la gracia necesaria para obrar correctamente, como de su predeterminación material de la voluntad para actuar como lo hace. El hilo conductor que atraviesa todos los elementos de la posición de Báñez que Molina considera objetables es el determinismo que expresan o presuponen. Es este determinismo el que Molina, en la más importante de sus censuras, identifica como la "raíz y origen (radix et origo)" de los errores teológicos más urgentes y divisivos de su tiempo[9].

La predeterminación divina de las elecciones libres humanas es central en la explicación de Báñez sobre el gobierno divino. Báñez sostiene no solo que las elecciones humanas no son menos libres por estar determinadas por Dios, sino que esas elecciones no se darían en absoluto si no fueran determinadas por Él: Omne quod movetur oportet ab alio moveri[10] (ver ST I q. 2 a. 3 c.), y según Báñez, el movimiento de Dios sobre la voluntad incluye necesariamente su predeterminación física. Molina resume la postura de Báñez con las siguientes palabras, y la censura:

> Ninguna causa segunda puede operar a menos que sea determinada eficazmente por la causa primera, y ninguna causa segunda puede escapar a la determinación de la causa primera[11].

[9] Ver Censura, 512: "Haec doctrina est radix et origo multorum errorum quos docent heretici nostrae tempestatis"; cf. SH Min., 439.
[10] Todo lo que es movido, es movido por otro.
[11] Molina, Censura, octava propositio (511): "Nulla secunda causa potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata; et nulla causa secunda potest exire ab eius determinatione."

Public

Esta proposición, derivada de afirmaciones en el comentario de Báñez sobre la Prima Pars[12], indica, primero, la necesidad de la predeterminación divina para la operación humana, y segundo, la eficacia de dicha predeterminación. Para Báñez, las criaturas no pueden escapar ni resistirse a la predeterminación de Dios, porque de lo contrario, Dios sería determinado por las criaturas. En palabras de Garrigou-Lagrange, existe un dilema: Dieu déterminant ou déterminé"; Dios es o quien determina, o quien es determinado. No hay alternativa posible[13].

Aunque se pueden encontrar expresiones del determinismo teológico de Báñez a lo largo de toda su obra, un ejemplo aparece en una lista de proposiciones formuladas por él en 1594 para resumir la enseñanza dominicana sobre la gracia actual. En la cuarta de sus proposiciones, Báñez habla de la 'pre-deliberación' divina de las elecciones libres humanas:

> Dios pre-delibera todos los actos buenos del libre albedrío humano antes de que sean deliberados por el hombre. Esto no destruye la concurrencia y cooperación libre del hombre con Dios; más bien, la libertad del hombre en esa operación es ayudada y perfeccionada por el auxilio eficaz de Dios.

Molina no cita la cuarta proposición de Báñez en su Censura, pero esta recoge bien la noción a la que Molina se oponía profundamente: que las elecciones humanas son, en última instancia, decididas por Dios y no por sus agentes humanos. Por mucho que Báñez insista en que la predeliberación divina perfecciona la libertad humana, Molina sostiene que si Dios decide de manera antecedente nuestras decisiones—predelibera nuestras elecciones—y mueve nuestra voluntad libre de manera determinada y eficaz conforme a esa predeliberación, entonces no tenemos dominio sobre nuestros actos como requiere el libre albedrío.

En otras palabras, el problema con la visión de Báñez es que, según ella, nuestras elecciones no dependen realmente de nosotros; no es nuestro acto de elegir lo que determina irreductiblemente que nuestra elección sea esto en lugar de aquello. Más bien, nuestras elecciones están determinadas por antecedentes creados y exógenos (premociones físicas). Dado tal antecedente predeterminante, uno no puede actuar de otra manera. El resultado, según Molina, es que los agentes humanos se reducen al estatus de meros instrumentos, y de hecho no son más libres que un lápiz en la mano de

[12] Molina cita los pasajes exactos de la edición de Roma de 1584. Véase su Censura, pp. 511–512.
[13] Este fue el tema de una serie de artículos de Garrigou-Lagrange que aparecieron en Revue thomiste y Revue de philosophie entre 1925 y 1927. Una traducción de la conclusión de Garrigou-Lagrange se publica como epílogo del volumen 2 de su obra Dios, su existencia y su naturaleza: una solución tomista de ciertas antinomias agnósticas, traducida por Dom Bede Rose, O.S.B. (San Luis: B. Herder, 1936), pp. 529–562.

Public

un artista. Tal como se indicó más arriba, la libertad humana queda reducida a la libertad divina en la concepción de Báñez, de modo que solo permanece la elección libre divina, ya que únicamente las decisiones de Dios no están predeterminadas por antecedentes exógenos.

Sin embargo, Báñez realiza dos movimientos cruciales para defender su postura frente a la acusación de determinismo. El primero es su recurso a la distinción entre el sentido compuesto y el sentido dividido. Al restringir la necesidad del liberum arbitrium a la necesidad en el sentido compuesto (mera necesidad de dicto), Báñez niega que la forma en que la voluntad humana es necesitada en su sistema perjudique la libertad. El segundo movimiento de Báñez es apelar a la eficacia trascendente de la voluntad divina, particularmente como se expone en ST I q. 19 a. 8: dado que la voluntad de Dios es la causa universal del ser, la causalidad divina se extiende no solo a la sustancia de sus efectos, sino también al modo contingente o necesario en que esos efectos se producen. Es importante explorar estos dos aspectos de la enseñanza de Báñez, porque el éxito de cualquiera de ellos podría exonerarlo de la acusación de determinismo. Además, el segundo movimiento es relevante porque la tesis que defenderé al final de este estudio también apela a la trascendencia divina para fundamentar la afirmación de que Dios causa elecciones humanas que son genuinamente libres. Las dos secciones siguientes considerarán, en orden, cada uno de estos dos movimientos de Báñez.

2.1 Apelación de Báñez a la distinción entre el sentido compuesto y el sentido dividido

La apelación de Báñez a la distinción entre el sentido compuesto y el sentido dividido es sumamente importante porque le permite afirmar simultáneamente que el libre albedrío está dispuesto indiferentemente hacia las alternativas y que, sin embargo, está determinado por Dios ad unum[14]. Como era de esperarse, Molina objeta la manera en que Báñez interpreta esta distinción para preservar la indiferencia de la voluntad humana.

Según la visión de Báñez, las personas están necesitadas a elegir como lo hacen en el sentido compuesto. Pero dado que no están necesitadas a una única acción de manera absoluta, es decir, en el sentido dividido, Báñez sostiene que siguen siendo verdaderamente libres. *Condicionalmente*, el *liberum arbitrium* humano está necesitado; *absolutamente*, no lo está. Por naturaleza, la elección libre está dispuesta indiferentemente hacia las alternativas; bajo el auxilium de Dios, no lo está. Dado que el

[14] Ad unum: “a uno”, es decir hacia un determinado resultado.

Public

único tipo de necesidad que afecta al libre albedrío es la necesidad absoluta, el auxilium predeterminante de Dios no afecta la libertad de la voluntad según la visión de Báñez.

Sin embargo, Molina argumenta que la apelación de Báñez a la distinción entre el sentido compuesto y el sentido dividido no es pertinente para responder a su objeción contra el determinismo teológico. Molina dice:

> Tampoco tienen relevancia contra lo que hemos dicho los ejemplos que habitualmente se aducen para probar que la necesidad de la suposición o la necesidad en el sentido compuesto no impide la libertad. Pues solo muestran que la necesidad en el sentido compuesto, y desde una suposición que depende de la voluntad o que de algún modo involucra o respeta su consentimiento libre, no es un impedimento para la libertad, porque la necesidad que proviene de una suposición de ese tipo—es decir, una necesidad que depende de la libertad—presupone intrínsecamente la determinación libre de la voluntad y, por lo tanto, no puede destruirla[15].

El punto de Molina es este: "cuando la voluntad opera por necesidad de una suposición antecedente que de ningún modo depende de la voluntad, no opera libremente, especialmente si esa suposición es intrínseca[16]." Por otro lado, cuando la voluntad opera por necesidad de un antecedente que sí depende de su propia autodeterminación, entonces la voluntad opera libremente. Molina, por tanto, distingue dos tipos de antecedentes a la elección libre: aquellos que dependen de la operación libre de la voluntad y aquellos que no. Ambos necesitan condicionalmente a la voluntad, pero si la voluntad es condicionada por los primeros, la libertad de uno la elección queda intacta, mientras que si está condicionada por los segundos, el libre albedrío queda anulado[17].

---

[15] Molina, Censura, 515 (énfasis en la traducción mío): "Nec instantiae quae adduci solent ad probandum necessitatem ex suppositione seu in sensu composito non impedire libertatem, sunt alicuius momenti contra ea quae diximus. Solum enim ostendunt, necessitatem in sensu composito et ex suppositione dependente a voluntate vel aliquo modo involvente aut respiciente liberum eius consensum non esse impedimento [sic.— Molina parece deslizarse al español aquí] libertati, quia necessitas ex huiusmodi suppositione dependente a libertate intrinsece supponit liberam determinationem voluntatis et ideo illam non potest evertere."

[16] Censura, 514: "quando voluntas operatur necessario ex suppositione antecedente, quae nullo modo a voluntate dependet, non operatur libere, praesertim si suppositio sit intrinseca." El punto de Molina con la expresión "praesertim si" apunta a la influencia interna sobre la voluntad que, según la concepción de Báñez, constituye la premoción física. Molina considera que cualquier influencia de ese tipo—una influencia que, aunque externa, toca la voluntad misma, es decir, de manera interna y directa—violaría la libertad de la voluntad. En cambio, Molina sostiene que Dios simplemente dispone las circunstancias externas conforme a las cuales la voluntad elige autónomamente como lo hace, sin ninguna intromisión en su propio ámbito de operación.

[17] Es de notar que, en la medida en que Báñez entiende el auxilium como una premoción física, su apelación a la *necessitas consequentiae* difiere de manera crucial de la de Tomás de Aquino. Para Aquino, el

Public

¿Qué tipos de antecedentes dependen del libre albedrío? Según la explicación de Molina, hay, en primer lugar, el estado de cosas señalado por el antecedente de una proposición condicional futura (es decir, las circunstancias en las que uno se encuentra en el momento de la elección), y en segundo lugar, el conocimiento de Dios (y/o la verdad) de esa proposición condicional futura que concierne a la elección de una persona.

Puesto en forma contrafactual:

> (1) Si la persona *P* estuviera en las circunstancias completas y no determinantes *C* en el momento *t*, realizaría (libremente) la acción *A*.

Si (1) es verdadero, entonces el estado de cosas señalado por:

> (2) *P* está en *C* en *t*

Hace necesario que:

> (3) *P* realiza (libremente) la acción *A*.

Porque si (1) es verdadero, (2) no puede darse y (3) es falso. Entonces, (2) antecede a (3) y lo hace necesario. Sin embargo, (2) no necesita a (3) de una manera que comprometa la libertad de P, porque (2) solo necesita a (3) si (1) es verdadero, y (1) solo es verdadero si, de hecho, es el caso que si la persona *P* estuviera en circunstancias completas y no determinantes C en t, realizaría (libremente) la acción A. Pero *P*, y solo *P*, hace que sea el caso que realiza la acción A en C en t en lugar de no hacerlo. La verdad de (1) depende (de

---

antecedente de la consecuencia necesaria señala el mismo estado de cosas que el consecuente, como en: (1) *Si Sócrates está sentado, entonces Sócrates está sentado* (cf. ST I q. 14 a. 13, q. 19 a. 3); o bien el antecedente señala la voluntad trascendente de Dios—voluntad que se extiende no solo a la determinación particular del efecto, sino también al modo en que ese efecto se produce—respecto al estado de cosas señalado por el consecuente, como en: (2) *Si Dios quiere que Pedro elija A, entonces Pedro elige A* (cf. ST I q. 19 a. 8 ad 1, q. 22 a. 4 ad 3; I–II q. 10 a. 4 ad 3). Sin embargo, para Báñez, el antecedente de la consecuencia necesaria relevante no señala simplemente la elección libre de la criatura ni tampoco señala únicamente la voluntad trascendente de Dios. Más bien, según Báñez, lo que señala el antecedente es la existencia de un movimiento creado distinto tanto de la elección libre de la criatura como de la voluntad divina, como por ejemplo en: (3) *Si hay una premoción divina de Pedro para elegir A, entonces Pedro elige A* (o, *Si Dios quiere eficazmente que Pedro elija A, entonces hay una premoción de Pedro para elegir A; si hay una premoción de Pedro para elegir A, entonces Pedro elige A*). La diferencia crucial entre (2) y (3) es que, posiblemente, para Aquino, la voluntad de Dios de que Pedro elija A no establece ninguna condición creada determinante previa para la elección libre de Pedro, sino que produce directamente ese efecto y nada menos que ese efecto (es decir, la elección libre de Pedro de A). En (2), al tomar una decisión, uno tiene la capacidad, por sí mismo, de actuar de otra manera. La observación de Molina es esta: al tomar una decisión según (3), uno no tiene la capacidad, por sí mismo, de actuar de otra manera. Por lo tanto, la diferencia crucial entre (2) y (3) es que (3) es determinista. Para una crítica contemporánea similar de la apelación de Báñez a la distinción entre necessitas consequentiae y necessitas consequentis, formulada en términos de la correspondiente distinción entre el sentido compuesto y el sentido dividido, véase Tanner, pp. 151–152. Véanse también las discusiones relacionadas en los capítulos 6 y 7 de este estudio.

Public

forma contrafactual) de la autodeterminación libre, aunque hipotética, de P y de nada más[18]. P no está determinado por ningún factor exógeno a su propia elección libre. Precisamente porque la verdad de (1) depende contrafactualmente de la elección libre de P, ni la verdad de (1) ni el estado de cosas señalado por (2) son condiciones antecedentes que comprometan la libertad de P al realizar la acción A.

Por lo tanto, Molina no niega que un acto de elección libre pueda ser necesitado en el sentido compuesto cuando el antecedente supuesto es, o de alguna manera depende, del acto de elección libre. Pero sí niega que un acto de elección libre pueda ser necesitado en el sentido compuesto por un antecedente que sea independiente de esa elección libre. El problema, nuevamente, con la comprensión de Báñez del sentido compuesto es que, según su visión, las elecciones libres están necesitadas por factores distintos e independientes de ellas mismas, es decir, por los movimientos creados por Dios sobre la voluntad humana. Por eso Molina sostiene que la comprensión de Báñez del sentido compuesto no sitúa la elección libre en las personas humanas, sino únicamente en Dios. La libertad de la elección de una persona humana se reduce a la libertad o contingencia del factor antecedente que la hace necesaria, pero la elección libre en sí sigue a ese antecedente con necesidad absoluta. Así, según la visión de Báñez, una elección humana es libre solo con la libertad de la decisión de Dios de determinar la voluntad como lo hace[19]. La elección de una persona podría haber sido distinta solo en la medida en que Dios podría haber determinado su elección como siendo esto en lugar de aquello, dada la naturaleza del liberum arbitrium humano de estar dirigido hacia un bien alternativo. Para Báñez, la autodeterminación humana siempre depende de la predeterminación divina, y por tanto, la elección libre humana, determinada por Dios, se dice que participa de la elección libre divina en la medida en que es por la determinación divina que se actualiza la capacidad humana de libre elección.

Lo que aclara la distinción de Molina sobre las condiciones antecedentes es que el sentido compuesto puede entenderse de dos maneras. Si una elección libre está necesitada por algo distinto de sí misma cuando se dice que es necesaria "en el sentido compuesto" depende de cuál de estas dos maneras se entienda dicho sentido compuesto. Ya se ha mostrado que esta distinción en las formas de entender el sentido compuesto es

[18] Por 'dependencia contrafactual' me refiero a señalar la relación de dependencia lógica de (1) respecto de (2) y (3). Esta dependencia es 'contrafactual' porque los estados de cosas señalados por (2) y (3) no se dan realmente—esas proposiciones son 'contrarias al hecho'.

[19] También hay que notar que, respecto a la cuestión de la elección libre de Dios para salvar a unos y no a otros, se nos advierte que no debemos buscar ninguna respuesta más allá de la voluntad divina misma. Solo las elecciones libres de Dios no tienen una razón suficiente; las elecciones libres de las criaturas siempre pueden explicarse en términos de una condición suficiente antecedente: la praemotio physica, que mueve la voluntad a elegir esto en lugar de aquello.

Public

importante porque la manera en que Báñez lo entiende parece reducir la libertad humana a la libertad divina. ~~Pero también es importante porque Molina sostiene además que la comprensión de Báñez del sentido compuesto no concuerda con la enseñanza de Trento sobre la justificación, la cual sostiene que la persona humana puede resistir libremente la gracia de Dios.~~

2.2 El Sentido Compuesto en la Enseñanza de Trento sobre la Justificación

Molina sostiene que la comprensión de Báñez sobre el sentido compuesto no concuerda con la enseñanza de Trento sobre la justificación, la cual afirma que la persona humana puede resistir libremente la gracia de Dios. De hecho, Molina llega al punto de decir que no puede ver cómo Báñez evita incurrir en una excomunión automática (latae sententiae) por sus opiniones.

El cuarto canon de Trento sobre la justificación, por ejemplo, enseña:

> Si alguien dijere que la facultad del libre albedrío del hombre, movida y despertada por Dios, de ningún modo coopera asintiendo a Dios que despierta y llama, por cuya asentimiento uno se dispone y se prepara para obtener la gracia de la justificación, y que uno no puede disentir aunque quiera, sino que como un objeto inanimado no hace nada y es meramente pasivo: sea anatema (anathema sit)[20].

El Canon Cuatro no solo afirma que la persona humana coopera libremente al asentir a la gracia preveniente de Dios; también condena con anatema la idea de que la persona humana es meramente pasiva respecto a dicha gracia y, en consecuencia, que no puede rechazarla. Este punto sobre la capacidad de la persona humana para cooperar activamente con la gracia preveniente de Dios o resistirla se expone anteriormente en un pasaje crucial del Decreto sobre la Justificación del concilio, que precede al Canon Cuatro. En el Capítulo Cinco del Decreto, los padres conciliares enseñan:

> [El concilio], además, declara que el comienzo de dicha justificación en los adultos debe entenderse como proveniente de la gracia preveniente de Dios por medio de Jesucristo; es decir, de su vocación, por la cual ellos [los adultos] son llamados sin méritos previos propios, de modo que aquellos que estaban alejados de Dios por el pecado, mediante su gracia que despierta y exhorta, se disponen a volverse hacia su propia justificación al asentir libremente y cooperar con esa misma gracia de esta manera: Que cuando Dios toca el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, el hombre mismo (que ciertamente puede rechazar esa inspiración)

[20] Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: anathema sit.

Public

> no permanece completamente inactivo al recibirla. No obstante, tampoco sin la gracia de Dios podría el hombre moverse hacia la justicia ante los ojos de Dios por su propia voluntad libre. Por eso, en la Sagrada Escritura se dice: "Vuélvanse a mí y yo me volveré a ustedes" [Zacarías 1,3], lo cual nos recuerda nuestra libertad; mientras que cuando respondemos: "Conviértenos, Señor, a ti, y nos convertiremos" [Lamentaciones 5,21], confesamos que la gracia de Dios nos precede[21].

El concilio enseña claramente que las personas humanas tienen la capacidad de rechazar activa y libremente la gracia preveniente de Dios. La persona humana es libre en el sentido compuesto—entendiendo el antecedente (con el cual se compone el consecuente) como la gracia preveniente—para disentir de esa misma gracia. Esta enseñanza de Trento, argumenta Molina, contradice la afirmación de Báñez de que "[l]a facultad de libre albedrío del hombre, movida y despertada por Dios, no puede disentir en el sentido compuesto[22]."

Para determinar si la afirmación de Molina es válida, es necesario entender por qué Báñez sostiene la posición que sostiene y cómo interpreta esa posición a la luz de la enseñanza anterior del concilio.

Báñez está consciente de la enseñanza de Trento sobre la justificación y no tiene intención de contradecirla. Por ello, Báñez considera que la enseñanza del concilio debe interpretarse de una de dos maneras. O bien la enseñanza de Trento sobre la resistibilidad de la gracia presupone el sentido dividido y la eficacia intrínseca de la gracia, o bien abstrae completamente de la cuestión de la eficacia de la gracia (en cuyo caso, el pasaje relevante no necesita entenderse como basado en el sentido dividido). Báñez cree que la enseñanza del concilio debe entenderse según una de estas dos líneas, porque sería contradictorio sostener que el libre albedrío puede disentir en el sentido compuesto de una gracia que es eficaz por sí misma[23]. Ambas interpretaciones propuestas permiten

---

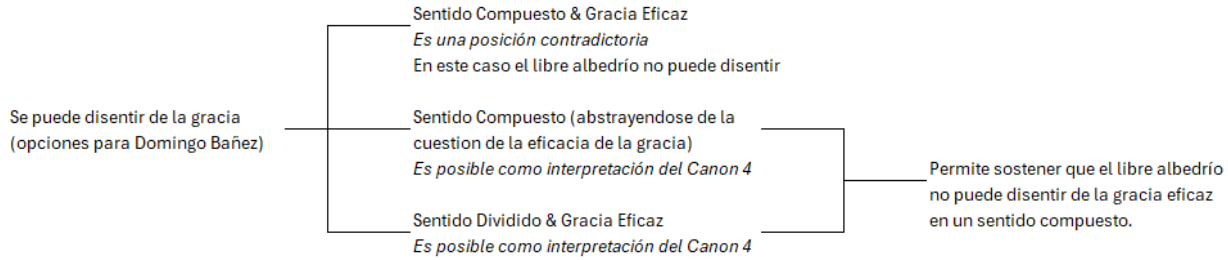
[21] Declarat praeterea, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum exsistentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris Litteris cum dicitur: "Convertimini ad me, et ego convertar ad vos" [Zach 1.3], libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: "Converte nos, Domine, ad te, et convertemur" [Thr 5.21], Dei nos gratia praeveniri confitemur.

[22] La formulación es de Molina, pero capta con precisión la opinión de Báñez. Véase Molina, Censura, 498 27: "Liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum non potest dissentire in sensu composito." Cf. (por ejemplo) Báñez, Scholastica Commentaria en ST I q. 23 a. 3 última conclusión.

[23] Báñez, Sch. com. en ST I q. 23 a. 5 (291a-b). Cf. Alvarez, De aux. III d. 23 §30 (223a).

Public

sostener que el libre albedrío no puede disentir de la gracia eficaz en el sentido compuesto.



2.3 Primera forma de Báñez de interpretar la enseñanza de Trento sobre la justificación

¿Podría estar hablando el concilio en el sentido dividido cuando enseña sobre la resistibilidad de la gracia? Eso depende de cómo se entiendan los antecedentes del libre albedrío. Recuerda que los antecedentes de la elección pueden clasificarse en una de las dos siguientes categorías: (1) aquellas cosas que son idénticas al acto de libre albedrío o dependen de él (como la ciencia media de Dios), o (2) aquellas cosas independientes del acto de libre albedrío (como la gracia preveniente intrínsecamente eficaz). Si el antecedente supuesto en una proposición futura contingente sobre una elección libre humana es el acto libre de la voluntad o algo que depende de él, entonces el concilio podría estar (y de hecho, seguramente estaría) hablando en el sentido dividido, pues de lo contrario se implicaría una contradicción. Porque, suponiendo el acto de la voluntad, ese acto no puede ser de otro modo: todo lo que es, mientras es, debe ser[24]. Pero según el sentido llano del texto, el antecedente de la elección del que habla el concilio es la gracia preveniente de Dios, no la elección libre misma ni la ciencia media (ni algo similarmente dependiente del acto de libre albedrío). La postura de Báñez es que, si la enseñanza del concilio se refiere a la gracia eficaz, entonces debe estar hablando únicamente en el sentido dividido, ya que la gracia eficaz, por definición, mueve infaliblemente a la voluntad al consentimiento.

Molina argumenta que Báñez interpreta de manera incorrecta (*sinistre*) y contraria al sentido previsto (*aperte contra sensum et verba ipsius Concilii*) la enseñanza de Trento sobre la cooperación humana en la justificación. Molina ofrece varias razones en contra de la idea de que la enseñanza del concilio presupone el sentido dividido**.**

Primero, el sentido literal del texto indica que el concilio está hablando en el sentido compuesto. Pues, al tratar la capacidad de la persona humana para resistir, el concilio

[24] ST I q. 14 a. 13 ad 2; cf. Aristotle, De InterpretationeIX (19a 20–25).

Public

presupone la presencia de la gracia divina que ayuda y despierta, la cual precede al acto humano de libre elección.

Segundo, Molina sostiene que es incoherente hablar de la resistibilidad de la gracia en el sentido dividido, porque la noción misma de resistencia presupone la presencia de algo que pueda ser resistido. Por lo tanto, la enseñanza del concilio debe presuponer el sentido compuesto para tener sentido.

Tercero, si el concilio está hablando de la gracia eficaz (y por lo tanto, en el sentido dividido), entonces estaría enseñando que la voluntad eficaz de Dios podría ser resistida en ese sentido. Esto es problemático, primero, porque es imposible sostener fielmente que la voluntad eficaz de Dios pueda ser resistida en ningún sentido. Aquí, Molina cita Ester 13,9: "no hay quien pueda resistir tu voluntad" en defensa de su posición. Segundo, hablar de la resistibilidad de la gracia eficaz no solo es heterodoxo, sino simplemente incoherente, porque la gracia o bien es eficaz por sí misma e irresistible (Báñez), o bien su eficacia presupone el consentimiento del libre albedrío (Molina), consentimiento que no es compatible simultáneamente con la resistencia. En cualquier caso, no tiene sentido hablar de la resistibilidad de la gracia eficaz. La gracia verdaderamente eficaz es o bien intrínsecamente irresistible o ya ha sido aceptada. Por lo tanto, el concilio no puede estar enseñando que la gracia eficaz sea resistible en el sentido dividido.

Cuarto, si la enseñanza del concilio se entiende en el sentido dividido, entonces no tendría fuerza alguna contra las posturas de Lutero y Calvino. Pero el propósito de la enseñanza del concilio fue rechazar y corregir las posturas de Lutero y Calvino. Por lo tanto, la enseñanza del concilio no puede entenderse como si asumiera el sentido dividido. Lutero y Calvino no se oponen a la idea de que la voluntad no está necesitada en el sentido dividido. Su postura es que la gracia es irresistible en el sentido compuesto: la voluntad, movida por la gracia de Dios, no puede disentir. Además, al menos el eminente escolástico luterano Martín Chemnitz afirma la actividad del sujeto humano bajo la gracia necesitante, y entiende que Lutero y Calvino están de acuerdo con su posición. Si la enseñanza de Trento sobre la cooperación humana en la justificación simplemente dijera que el libre albedrío no está necesitado en el sentido dividido, y que la cooperación humana relevante es solo la actividad vital de la capacidad humana de libre elección movida por la gracia predeterminante de Dios, entonces Trento no estaría diciendo nada con lo que Lutero y Calvino estuvieran sustancialmente en desacuerdo. Sin embargo, Molina considera razonablemente que Trento sí pretende ofrecer una postura sobre la justificación que difiere sustancialmente de la de Lutero, Calvino y Chemnitz.

Antes de considerar la segunda forma en que Báñez interpreta la enseñanza del concilio, comentaré la respuesta de Molina a la primera interpretación de Báñez. Mi primer punto se

Public

refiere al recurso de Molina al sentido literal de la enseñanza del concilio. Báñez podría admitir que el concilio, al hablar de la gracia preveniente, lo hace en el sentido compuesto, y que la gracia preveniente de la que habla el concilio es simplemente gracia suficiente, la cual puede ser resistida. Así, podría sostenerse que el concilio asume implícitamente el sentido dividido respecto a la gracia eficaz posterior en su enseñanza explícita sobre la resistibilidad de la gracia suficiente preveniente en el sentido compuesto. En otras palabras, la enseñanza del concilio trata explícitamente sobre la gracia suficiente en el sentido compuesto, no sobre la gracia eficaz en el sentido dividido. Aun así, los padres conciliares podrían suponer implícitamente la postura de Báñez sobre la gracia eficaz, o más concretamente, al menos es posible interpretar al concilio en conformidad con la postura de Báñez sobre la gracia eficaz.

El segundo punto se refiere a la coherencia de hablar sobre la resistibilidad de la gracia en el sentido dividido o sobre la resistibilidad de la gracia eficaz. Aquí, una lectura justa de Báñez requiere no entender el término 'disentir' de forma demasiado rígida, o de lo contrario se corre el riesgo de no captar su argumento (como quizás le ocurre a Molina). Molina tiene razón al decir que el disentimiento real presupone algo de lo cual disentir. Sin embargo, Báñez no pretende sugerir que la voluntad pueda realmente disentir de la gracia cuando no hay gracia de la cual disentir. Más bien, Báñez simplemente quiere decir que, aparte de la gracia predeterminante de Dios, la voluntad puede (y de hecho lo hará) actuar de manera distinta a como actuaría bajo una necesidad condicional impuesta por dicha gracia. En la medida en que la voluntad puede hacer en el sentido dividido aquello que contradice lo que debe hacer en el sentido compuesto, el 'disentimiento' es posible in sensu diviso. Así, el término 'disentimiento' debe entenderse en un sentido más amplio que su uso ordinario.

Aunque la crítica de Molina ofrece una guía útil para descubrir la intención de la enseñanza del concilio e identifica posibles debilidades en la posición de Báñez, al menos los tres primeros puntos de Molina no son decisivos contra la postura de Báñez. Pasemos ahora a considerar la segunda forma en que Báñez interpreta la enseñanza de Trento sobre la justificación.

2.4 Segunda forma de Báñez de interpretar la enseñanza de Trento sobre la justificación

Según esta segunda interpretación, la discusión de Trento abstrae de la cuestión de la eficacia de la gracia, ya que habla de la gracia como antecedente a la justificación, mientras que la eficacia o ineficacia de la gracia solo puede conocerse posteriormente, a partir del consentimiento o disentimiento de la voluntad. ¿Por qué podría preferirse esta lectura? Primero, porque la enseñanza del concilio no da ninguna indicación explícita de

Public

que presuponga la distinción entre gracia 'suficiente' y gracia 'eficaz'. Además, si dicha distinción no está en juego, puede entenderse que los padres conciliares están hablando en el sentido compuesto, lo cual es una ventaja, ya que, como acabamos de ver, esa lectura se ajusta mejor al sentido literal del texto.

Sin embargo, el problema es el siguiente: incluso si el concilio no menciona explícitamente en su decreto la distinción entre gracia suficiente y eficaz, Báñez debe poder entender la enseñanza del concilio en términos de esa distinción, ya que él sostiene que dicha distinción es válida. Por tanto, necesariamente para Báñez, la gracia preveniente de la que habla el concilio es o bien eficaz o bien suficiente. Pero si es eficaz, el concilio debe entenderse como hablando de la capacidad humana de resistir en el sentido dividido (esta es la primera forma de interpretación de Báñez, ya discutida). El problema con esto, como ya hemos visto, es que tal lectura no se ajusta fácilmente al sentido literal del texto. Alternativamente, puede ser que el concilio esté hablando en el sentido compuesto de la capacidad humana de resistir, en cuyo caso, la gracia preveniente a la que se refiere debe ser meramente suficiente. Como indica Molina, el problema entonces es que,

> la capacidad de consentir solo se verifica cuando la ayuda es intrínsecamente eficaz, pero entonces es imposible disentir. Además, la capacidad de disentir solo se verifica respecto de una ayuda que es intrínsecamente ineficaz, pero entonces es imposible consentir. Así, a partir del consentimiento o disentimiento del libre albedrío, se reconoce a posteriori si la ayuda precedente fue intrínsecamente eficaz o intrínsecamente ineficaz.

Dado que la gracia meramente suficiente no produce eficazmente el consentimiento libre, puede ser rechazada. Sin embargo, no solo puede ser rechazada; será rechazada a menos que se proporcione además gracia eficaz, en la medida en que la gracia meramente suficiente es intrínsecamente ineficaz para producir el consentimiento libre. No solo no se es libre para disentir bajo la gracia eficaz; tampoco se es libre para consentir en su ausencia. Nuevamente, el problema es que, según la visión de Báñez, la persona humana solo puede rechazar la gracia suficiente en la medida en que Dios puede no proporcionar gracia eficaz. Si uno acepta o rechaza la gracia de Dios depende del tipo de gracia que Dios concede de manera antecedente. Así, cuando la enseñanza del concilio se lee en términos de la categorización de Báñez de la gracia actual como intrínsecamente eficaz o meramente suficiente, resulta difícil dar sentido a la enseñanza del concilio sobre la capacidad humana de aceptar o rechazar la gracia preveniente en el sentido compuesto. Además, según la visión de Báñez, no depende de uno mismo si la gracia que se recibe es eficaz o meramente suficiente. Dado que la aceptación o el rechazo de la gracia es, por tanto, una función de la eficacia o ineficacia intrínseca de la gracia—un factor fuera del

Public

control de la persona— La preocupación de Molina de que la respuesta del ser humano a la gracia no dependa de él mismo es creíble. Una vez más, Báñez parece colapsar la libertad humana en la divina.

3. Conclusión (extracto)

...Luego presento dos argumentos que Molina plantea para contrarrestar el primer movimiento de Báñez. El primer contraargumento es que la apelación de Báñez a la distinción entre los sentidos compuesto y dividido no explica cómo las elecciones humanas permanecen libres en el sentido relevante. Báñez entiende el sentido compuesto de manera diferente a Molina. En consecuencia, su apelación a dicha distinción no responde adecuadamente a la preocupación de Molina sobre el determinismo.

En el segundo contraargumento, Molina sostiene que la comprensión de Báñez sobre los sentidos compuesto y dividido no concuerda con la enseñanza de Trento sobre la justificación, según la cual uno puede, en el sentido compuesto, consentir o disentir de la gracia preveniente de Dios. Mostré que la enseñanza de Trento sobre la justificación puede interpretarse de una manera que concuerde con la posición de Báñez, pero también que Trento no exige esa interpretación y que la interpretación de Báñez sobre la enseñanza del concilio es poco plausible.

El éxito del segundo movimiento de Báñez depende de cómo entiende el modo libre de las elecciones humanas. Aquí mostré que, aunque Báñez atribuye una indiferencia activa a la persona humana, el modo libre de las elecciones humanas se reduce en última instancia a la capacidad de la persona de ser determinada por Dios hacia uno entre varios bienes, en virtud de la indeterminación nativa de la voluntad humana. La voluntad es indiferente, por tanto, solo en abstracción de la predeterminación divina, y toda autodeterminación humana presupone la predeterminación antecedente de Dios de la capacidad humana de libre elección hacia ese acto.

Molina argumenta de manera convincente que este tipo de indeterminación es insuficiente para la elección libre, y recurre al testimonio de la Escritura, la enseñanza conciliar, diversos Padres de la Iglesia y escolásticos para apoyar la idea de que un acto de elección libre no puede estar determinado por un antecedente exógeno.

¿Dónde nos deja entonces esta investigación?

Creo que tanto Báñez como Molina tienen éxito en sus críticas mutuas, pero que las explicaciones positivas de ambos sobre la causalidad divina de las elecciones humanas libres son defectuosas. Aunque ambos identificaron correctamente fallos en las posturas del otro, ninguno comprendió lo que faltaba en la suya propia. La solidez de cada crítica

Public

indica que, aunque cada parte tenía ciertos supuestos fundamentales correctos, ambas fallaron en integrar esos supuestos dentro de una perspectiva más amplia de la analogía de la fe. En consecuencia, Báñez y Molina captaron parte del misterio, pero ambos fallaron en captar su verdad completa.

Public